

*Stoa*

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 91-115

ISSN 2007-1868

PERDÓN, CULPA Y PECADOS: NOTAS  
SOBRE HEGEL Y HEIDEGGER

ARTURO SANTOS RAGA  
Doctorado en Filosofía  
Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana  
arturoraga4@hotmail.com

**RESUMEN:** La intención del presente escrito es analizar la dialéctica del perdón de Hegel, así como la ontología política de Heidegger, para posteriormente demostrar, a través de su reflexión, que en el pensar heideggeriano no hay lugar para el “perdón”.

Mediante este recorrido de las posiciones y propuestas de Hegel y Heidegger, muestro y compruebo que en la ontología del origen existe de una manera metafísicamente necesaria una “selección racial”. No está de más advertirte, amable lector, que abordé y traté a Heidegger desde una interpretación eminentemente política.

**PALABRAS CLAVE:** Ontología · ser · perdón · culpa · pecado · origen · selección racial

**ABSTRACT:** The aim of this article is to analyze the dialectic of forgiveness from the points of view of Hegel, as well as the political ontology of Heidegger. This document also seeks to show through a philosophical reflection that in the Heideggerian thought there is no place for forgiveness.

Through this discussion of Hegel and Heidegger’s views and proposals, I demonstrate that in the ontology of origin, there is a metaphysical necessity for a “racial selection”. To have a better understanding of this work, I must say that I approach Heidegger from a purely political interpretation.

**KEYWORDS:** Ontology · being · forgiveness · guilt · sin · origin · racial selection

## 1. Introducción

El objetivo principal de este trabajo es demostrar que el sentido y la estructura política de la ontología, y epistemología, del ser en Heidegger expulsa la posibilidad dialéctica del perdón de Hegel, puesto que la ontología heideggeriana niega la posibilidad de perdonar. Por lo cual hemos dividido la exposición en tres partes: la primera buscará hacer comprender los conceptos de mal y perdón en Hegel, es decir, el significado de esta dialéctica, ya que en la medida en que tengamos una idea global de esta dialéctica podremos ir distinguiéndola del sentido y la estructura política de la ontología heideggeriana. La segunda presenta un panorama general de la modernidad, con el fin de situar a Heidegger y ver el suelo desde donde está parado y contra quién se está confrontando, por último, la tercera sección pretende sacar a la luz la ontología política y pura de Heidegger desde una mirada crítica que nos diga por qué Heidegger rechaza la mencionada dialéctica y opta por una ontología de la conservación de la existencia histórica del pueblo europeo: la alemana. Alemania, la que ha sido llamada a salvar a Europa y que transformará la existencia desde sus últimos fundamentos ante lo que no es auténticamente europeo a juicio del propio Heidegger. Finalmente, a la par de la explicación de la ontología del origen, nuestro estudio demuestra que en tal pensamiento hay “una selección racial” en tanto que el hombre debe estar constitutivamente y espiritualmente vinculado a la realidad alemana.

## 2. El concepto de mal y perdón en Hegel

### 2.1. Conciencia pecadora o finita

Puesto que la primera sección de este trabajo gira en lo esencial alrededor de la dialéctica de la “conciencia pecadora” y de la “conciencia juzgante”, empezaremos de la mano de Hegel por la exposición de la “mala conciencia” para reflexionar posteriormente sobre la otra conciencia que, en esta contraposición, pasa a ser “buena conciencia”. Naturalmente la “mala conciencia” no es otra cosa que lo que hemos llamado “conciencia juzgante” y que, por algo así como un desorden intrínseco, se transforma en “mala conciencia”. Esto me lleva a pensar en Heidegger cuando dice en *Ser y tiempo*: “La [buena] conciencia habla única y constantemente en el modo de callar” (p. 298). ¿Cómo

puede una cierta consciencia que conoce inmediatamente lo que hay que efectuar aquí o ahí, que está vivencialmente relacionado a una circunstancia precisa, ser “mala consciencia”? Hay un principio metafísico que hallamos en varios filósofos, que se formula de la siguiente manera: “la finitud es necesariamente pecado”. La consciencia es pecadora por ser finita. Esta infinitud supone una delimitación, es decir, una opción vivencial que involucra la resolución de nosotros mismos, dice a este respecto Jasper: “Existir es cometer el pecado de limitación y tener el sentimiento de la impotencia”. Es por ello que Hegel, consciente de esto, puede asegurar que “sólo la piedra es inocente” puesto que la consciencia que obra debe sumergirse inexclusablemente en la realidad mundana, debe constituir algo singular y, así mismo siente la necesidad de exceder esta singularidad ineludible. Esto lo deja muy claro Eugenio Trías con estas palabras:

Nadie que actué puede no estar expuesto a juicio. Todo el que actúa es culpable; inocente sólo lo es la piedra, pues allí donde hay vida hay culpa; ni siquiera una planta es inocente. El hecho sólo de nacer nos hace ingresar en el pecado original “el delito mayor es haber nacido”. La consciencia activa, en tanto que es activa, peca (1981, p. 229).

La mencionada ecuación, una de cuyas partes es la estrechez o finitud, y la otra parte el pecado, presenta bastantes dificultades. Según el modo en que sea abordada, se explicará de una forma religiosa o fundamentalmente filosófica, la condición misma del hombre. Mirando las cosas más de cerca, no podemos negar que hay en el hombre la consciencia de un pecado unida a su propia existencia, aunque la razón de su procedencia se ignore. Hay una auténtica limitación de la existencia que es su riqueza, pero que va asociada a la consciencia del pecado relacionado, específicamente, a esta limitación al mismo tiempo que a una libertad esencial, una libertad que no se puede fijar cabalmente ni desdeñar. En la filosofía hegeliana, la consciencia que obra se realiza por sí misma, pero pasado ya el tiempo reclama que su verdad sea aceptada como la verdad absoluta. La demanda de aceptación de mi opinión por los otros implica el momento de la universalidad que, consecuentemente subyace a esta consciencia.

Es, indudable, que, así es como termina surgiendo para la consciencia la disimilitud entre la universalidad que expresa en su discurso y el

contenido singular de su obrar. También es así como, por ella misma, adquiere la consciencia del pecado que hay en ella mutando en mala consciencia.

Pero al llenar por sí misma el deber vacío con un contenido determinado tiene acerca de ello la consciencia positiva de hacerse el contenido como este sí mismo [...] consciente de su puro sí mismo, pero en el fin de su actuar como contenido real es consciente de sí mismo este singular particular y de la oposición entre lo que es para sí y lo que es para otros, de la oposición entre la universalidad o el deber y su ser reflejado partiendo de ella (Hegel, 2007, p.385).

De acuerdo con lo que se ha dicho, la consciencia pecadora está vinculada a la contraposición de la infinitud en el obrar, al procedimiento de aceptación o reconocimiento de las autoconciencias, que es una condición interna. La consciencia acepta lo universal manifestando a los otros su creencia, y espera el dictamen, pero la consciencia sabe también que el contenido particular de su meta no se ajusta a la universalidad que expresó. Debería decirse, pues, también que cuando esta contraposición se efectúa completamente consciente se le nombra hipocresía, y esta hipocresía es exactamente lo que se procura desenmascarar. La consciencia universal evidencia la hipocresía en la consciencia del mal

El movimiento de esta oposición es, primeramente la instauración formal de la igualdad entre lo que el mal es dentro de sí y lo que expresa; debe ponerse de manifiesto que es malo y que, de este modo su existencia es igual a su esencia, la hipocresía debe ser desenmascarada. La citada igualdad no se implanta ni siquiera por la aceptación verbal de lo universal, tampoco por la obstinación de la consciencia sobre su propio precepto interno. Si este precepto es únicamente de ella, esto implica que no constituye lo universalmente aceptado. Por lo cual se evidencia, que el deber se ha vuelto consciencia universal, y la consciencia particular intenta salir de su aislamiento existencial dándose, aunque sólo sea en lo dicho, al reconocimiento o aceptación universal (385).

## **2.2. La consciencia universal o finita**

Después de lo que acabamos de exponer, es claro que no es en dirección de la consciencia activa donde hallaremos la vía para fundar

la igualdad que andamos investigando. Pero, del mismo modo que la consciencia noble termina mostrándose como una consciencia vil, o que la consciencia del amo se desvela como consciencia de esclavo, que se desconoce como tal, así mismo, en este momento es la buena consciencia o consciencia universal, con la figura de consciencia juzgante, la que se nos va a revelar como la misma a la consciencia del mal que la primera tenía la intención de juzgar. Consecuentemente, reflexionaremos esta consciencia de lo universal vista desde el juicio moral. Hay que decir antes que nada, que esta consciencia no puede afirmar su universalidad tan sólo desde su propio juicio. Al tachar a la hipocresía como mala, vil, la consciencia universal se basa para tales juicios en su ley, lo mismo que la consciencia pecadora se basa en la suya; y este celo hace lo opuesto de lo que cree hacer, “Muestra lo que llama verdadero de ver y debe ser universalmente reconocido como algo no reconocido” (2007, p. 386). Pero vayamos más lejos. La consciencia de lo universal se va a comportar como mala y singular, y, justo al advertir su hipocresía la consciencia actuante terminará revelándolo, se abrirá absolutamente al otro por una revelación que espera a cambio otra revelación. De acuerdo con esto, al enfrentarse a lo malvado, enjuicia en vez de obrar y asume este juicio endeble por una acción real. “No le resulta difícil mantenerse en la pureza, pues no actúa; es la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos reales y que demuestra la rectitud, no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones” (387). De esta forma, se coloca junto a la consciencia que juzga, tiene la misma contextura que ella. A este respecto Eugenio Trías comenta lo siguiente:

Al alma bella le faltaba el momento de la acción. Superando la dualidad de quien actúa y de quien sufre pasivamente, era sin embargo una figura que no se mancillaba; ninguna herida podía salir de sus manos; y sin embargo interiorizaba todas las agresiones que sobre ella podían perpetrarse. Ahora Hegel es rotundo en su crítica del alma bella. Pese a las “buenas acciones” que derivan de su convencimiento moral, le falta abandonarse a la diferencia y hacerse cosa, enajenarse en los otros, en vez de preservar un refugio a su belleza en la comunidad conventual de almas bellas. Lo que le reprocha Hegel es precisamente su incapacidad por exponerse a mancillarse mediante acción. Con lo cual adelanta Hegel la principal tesis sobre la acción de toda la Fenomenología: toda acción, por finita, es culpable y pecaminosa; pero por lo mismo es necesaria. Sólo el sujeto que actúa, que agrede

y contraagrede puede alcanzar reconciliación, perdón, resurrección en el cuerpo verdadero del espíritu. Hay, pues, que ensuciarse las manos. Herir, ser herido, agredir, ser agredido. Pero no cabe situarse fuera del mundo, despedirse bellamente del mundo al modo de Novalis, evaporarse de este mundo suavemente (1981, p. 227).

Siguiendo el hilo conductor de nuestras investigaciones, la consciencia enjuiciadora o consciencia pasiva, es decir, que mira en vez de obrar, mira únicamente el mal y en esta última parte sigue manifestándose inapropiada a la universalidad que aspira representar. Si se comporta pasivamente es para mantener su pureza y no reducir en ella la infinitud del espíritu; pero, al advertir la maldad que habita en la consciencia pecadora destruye forzosamente el todo concreto de la acción, escinde lo que la vida del espíritu reúne. Toda acción efectiva debe ser analizada como una totalidad concreta —el idealista absoluto habla aquí fundamentalmente de los individuos de acción y de los exiguos comentarios que la consciencia de la muchedumbre ha hecho continuamente de los actos de ellos—; lo cual significa que es singular, ya que se une a la individualidad específica, que es al mismo tiempo universal, entendido como universal concreto, por sus efectos, sus alcances y sentido general.

El obrar de los hombres es pasión de la misma manera que acción, al respecto Hegel mienta que “nada importante se hace sin pasión”; el obrar es manifestación concreta de la individualidad y exactamente en esta concretud es pasión, pero del mismo modo es manifestación del espíritu que actúa por esta individualidad, y por ende, es obrar universal. La consciencia enjuiciadora destruye la totalidad concreta y viva, “Aclara la acción únicamente bajo la luz de la particularidad y de la pequeñez” (Hegel, 2007, 388). Sustrae el obrar de un gran hombre a sus sórdidas necesidades que sólo son un momento del obrar, no se da cuenta que los grandes hombres “Han hecho lo que han querido y han querido lo que han hecho” (Hyppolite, 1974, p. 474) y lo intenta explicar todo por el deseo de la gloria o por la búsqueda de la felicidad ya sea esta terrenal o supraterrrenal. “Nadie es héroe para su ayuda de cámara” (Hegel, 2007, p. 388) nuestro pensador alemán repite aquí esa expresión de Napoleón la cual Goethe recogerá en su obra *Las afinidades electivas*: “Pero no porque aquel no sea un héroe,

sino porque este es el ayuda de cámara” (388). Lo mismo sucede con el juicio, no hay ningún obrar en el que la parte de la concreción de la individualidad, no pueda oponerse a la parte universal del obrar, y que no pueda realizar la función frente al individuo que actúa como el ayuda de cámara de la moralidad. De lo cual se evidencia que la conciencia universal sólo existe a través de la conciencia singular, e, inversamente, que la conciencia singular sólo es por la perenne superación de sí misma.

Manteniéndonos en nuestra cuestión. Equiparándose a sí misma en la conciencia que la enjuicia se reconoce por ésta como lo mismo que ella, la conciencia actuante confiesa el mal: ésto que es ella, y está abierta a la reconciliación. Su confesión expresa una igualdad de la otra con relación a ella, con otras palabras, un reconocimiento de la continuidad con lo otro y espera asimismo que la otra le responda con la misma confesión que exprese en ella su identidad. Pero la conciencia juzgante no sigue con la réplica del mismo discurso, por el contrario, insiste en su juicio, se transforma en el corazón duro que asevera ser el mal por medio de este rechazo de la continuidad con las otras, es decir, por la absoluta negación a salir de su interior. De esta manera, la conciencia universal, conciencia que enjuicia en vez de actuar, alma bella que no obra, corazón duro que se aísla en su interior, se transforma en lo puesto de sí misma. En vez de la continuidad universal, se efectúa en su interioridad la no continuidad de la pura particularidad, justo porque niega comunicarse con el mundo, porque se niega a sentir el espíritu del ser. Si sigue en su terquedad de retener cabalmente lo mismo, se ensimisma como el alma bella en su saber del sí mismo, esto es, en lo puro de su ser, pero abandonada y rechazada por el espíritu.

Con arreglo a lo anterior se ha instaurado la identidad, “La ruptura del corazón duro y su exaltación a universalidad es el mismo movimiento ya expresado en la conciencia que se confesaba” (Hegel, 2007, p. 390). Al romper su juicio unilateral, da el sí del perdón el espíritu, este sí es la palabra de la reconciliación con lo otro, el reconocimiento mutuo de los yos, una indulgencia de los pecados que hace acaecer en la reciprocidad mutua al espíritu absoluto. El absoluto espíritu no es ni la conciencia absoluta abstracta que se contrapone en la conciencia finita, ni la conciencia finita que se obstina en su finitud y permanece

más acá de su otro, sino que es la unión y la contraposición de los dos yo. De esta forma, la igualdad del yo= yo adquiere sentido específico, es decir, se da énfasis tanto a la contraposición como a la unión “El sí de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de su ser contrapuesto es el ser allí del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; —es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber” (392).

### **2.3. El significado real de esta dialéctica**

Pasemos ahora a considerar el significado de esta dialéctica. Hemos puesto en claro ya, la profundidad y la ambigüedad de la dialéctica de Hegel de la indulgencia de los pecados. Es menester ahora investigar detenidamente esta cuestión, evoquemos la pregunta que servirá como hilo conductor de nuestras reflexiones, reza así: ¿Cómo hay que interpretar esta doctrina de la que el filósofo del absoluto hace, con la trinidad y la encarnación, uno de los fundamentos de su sistema científico–filosófico? No sería en vano hacer la observación de que Hegel no es ningún místico; en el dogma cristiano y en los libros sagrados no intenta hallar una experiencia religiosa sino una representación filosófica. Ya en los primeros escritos llamados de juventud, que hoy en día podríamos denominarlos existenciales, donde el sentido filosófico es poco claro, lo que el metafísico del devenir exige a los libros religiosos es un saber más inmediato de la condición humana; y, en efecto, estos libros le brindan una dialéctica vivaz la cual será el modelo de su propia dialéctica filosofante.

Advertiremos, además, lo siguiente. Cuando nos referimos a la ambigüedad de la teoría de la indulgencia de los pecados, no estamos pensando que su sentido filosófico total sea confuso, sino que inherente a este sentido filosófico, permanece una aureola de sentidos concretos que, debido a su profundidad, es el gozo del comentarista y, por la riqueza de interpretaciones diversas, provoca su consternación. En efecto, si se tratara únicamente de sacar a la luz la trascendencia filosófica de la contraposición y de la reconciliación de la consciencia infinita y de la consciencia finita el cometido sería sencillo de cumplir, pero la descripción específica que el pensador alemán hace de ellas y que cambia de un texto a otro no debe ser juzgado como un revesti-

miento superfluo. Justo a esta descripción es a lo que, según mi modo de ver somos más susceptibles en estos tiempos. Esto lo ha visto muy bien Hyppolite cuando dice “la dialéctica de Hegel como en el caso de la poesía, no es independiente de su forma”.

La dialéctica hegeliana del perdón de los pecados aparece por primera vez en un texto de Francford que lleva por nombre *El espíritu del Cristianismo y su destino*, en este texto también aparece la imagen del alma bella a la cual nos hemos referido líneas arriba. Cuando estamos dentro del ámbito de la justicia, contraponiendo la universalidad de la ley al obrar criminal, nos da la impresión de que no puede haber reconciliación alguna. Puesto que la injusticia hecha por el criminal, hecha está, el criminal está condenado a ser siempre un criminal. “Ante la ley el criminal no es nada más que un criminal, pero, así como aquella es sólo un fragmento de la naturaleza humana, lo mismo ocurre con éste. Si la ley fuese un todo, un absoluto, entonces el criminal no sería más que un criminal” (Hyppolite, 1974, p. 475). Pero “El pecador es un hombre, no es un pecado existente” (pp. 475-76). Es el propio criminal quien, a través de su acción ha provocado este destino adverso que le ocasiona sufrimiento y, enfrentando su destino, se trasciende a sí mismo.

La vida infinita se ha bifurcado en el obrar y pretende una reconciliación, ya que esta vida subsiste en el criminal. La revelación más importante de Cristo es la vida como amor. “Donde fuera que Cristo encontraba la fe se expresaba valientemente en estos términos: ‘tus pecados te serán perdonados’; porque la fe significaba para él conocimiento del espíritu por el espíritu, elevación por encima de la ley y del destino” (p. 476). Cuando Cristo se topaba en su camino con un pecador creyente, él depositaba su esperanza en el espíritu que todavía no era, pero hacia el cual tendía. “Jesús reconocía a los que tienen en ellos la armonía, el amor, y superan, por tanto, su destino; no necesita un conocimiento fragmentado de la naturaleza humana” (p. 476), sino que pone de manifiesto la inmanencia de lo infinito en lo finito. “En cambio, los judíos no podían entender el perdón de los pecados, porque para ellos había una separación absoluta [. . .] había alienado toda armonía, todo amor, situándolos en un ser extraño” (p. 476). La idea que se desprende de este breve párrafo es la de una reconciliación viviente que reemplaza a una contraposición inerte. La acción delictiva

del criminal permanece ahí, pero como un hecho pretérito, un pretérito que aguarda su significación del porvenir, una herida que se cura. Esto lo ve muy bien Eugenio Trías:

[...] ¿Cómo puede reputarse moral? ¿Cómo puede librarse de hipocresía? ¿Hay algún modo humano de actuar moralmente y, sin embargo trascender el juicio moral condenatorio? Sólo hay un modo humano de lograrlo, al decir de Hegel, a saber, asumiendo el juicio externo del otro sobre uno mismo, interiorizando el juicio en forma de consciencia de culpa, responsabilizándose de ella, *autodeterminándose desde ella, mediatizando*, por tanto, la acción moral con la consciencia de culpa y de pecado. Pero sobre todo confesando, mediante enunciación, esa consciencia de culpa y de pecado. La acción moral exige un acto lingüístico, a saber: *pedir perdón* (1981, pp. 229-30).

Y esto es mentado por Hegel de una forma distinta en la *Fenomenología del Espíritu* que ahora citamos:

Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz; el hecho no es lo impercedero sino que es devuelto a sí mismo por el espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en él, sea como intención o como negatividad que es allí y límite de la misma, es lo que inmediatamente desaparece (p.390).

Lo que Hegel quiere mostrar es la inmanencia de la consciencia infinita en el seno de la consciencia finita. Es por esto que nuestro pensador termina en una filosofía trágica de la historia; la consciencia infinita no debe ser pensada fuera de la consciencia finita, es decir, del individuo que actúa y es un pecador, sino que está ansiosa de ser parte del drama humano. Tras de lo anterior resulta claro que su infinitud real y su infinitud singular no existirían sin esta caída. Dios tiene que ocuparse de la finitud y desdicha de los hombres. Del mismo modo podemos decir que la consciencia finita no debe ser pensada desde su interior, sino que se eleva por encima de su ser sí mismo, atraída continuamente hacia su trascendencia. Ya que, esta elevación por encima de sí es la posible curación de su finitud. Así es como Hegel plantea el problema de la unión de Dios y el hombre, su reconciliación que no puede darse sin la contraposición, lo que el hegelianismo llama alienación. Es verdad lo que Eugenio Trías dice:

Hegel ha avanzado así en la comprensión del amor al plantear con mayor fuerza que en Frankfurt, el tema del perdón de los pecados. Ahora no tiene por sujeto un alma bella que carga con todas las culpas sobre sus espaldas. Ahora Hegel plantea este problema en el seno de la relación intersubjetiva plenamente constituida a través del despliegue espiritual, de la relación laboral, de la relación violenta y de la relación lingüística. En el acto de decirse unos a otros “perdón”, en el acto de interiorizar la consciencia judicial, en el acto confesional lingüístico se alcanza, por la vía del lenguaje, una conciliación de todos con todos que es premisa y presupuesto de convivencia, principio de ordenación de la ciudad nacida de las cenizas de la guerra civil revolucionaria y del terror. El amor conciliador aparece, púdicamente silenciado, en este final del *Espíritu de la Fenomenología* hegeliana. Pero ese amor, al perder toda sustentación en diferencias físicas y positivas, se ha sublimado y volatizado tanto, que no es propiamente amor sino razón, logos, premisa del saber absoluto (1981, p. 230).

A fin de examinar esto de un modo más exacto, consideremos ciertas características particulares de la dialéctica del perdón de los pecados; opone el juicio al individuo que obra y aborda el asunto de la relación de las autoconsciencias. El individuo que obra no puede encerrarse en sí mismo apartándose de los demás; del espíritu universal; siente la necesidad de que lo reconozcan, que según lo antes dicho constituye la necesidad humana esencial. Debe ser destacado con todo vigor que la autoconsciencia solamente puede subsistir a partir de la medicación del reconocimiento. El reconocimiento del ser sí mismo es el ser singular. Siguiendo con este análisis, el juicio moral, o bien, consciencia universal, o bien, espíritu infinito, se presenta tan malo como la consciencia del mal. Meditando la sentencia evangélica, que a la letra dice: “no juzgáis y no seréis juzgados”, Hegel encuentra en este texto, que, a veces, podría ser el de la consciencia de la multitud mezquina ante un gran hombre, la falsedad y la vileza que se esconde bajo la apariencia de la virtud. Quien enjuicia el obrar de los otros habla en lugar de actuar, y comprende siempre este obrar como la maldad, en vez de hallar en este la posible universalidad. Se transforma en el corazón duro que se encierra en sí mismo y se niega a abrirse a la comunidad espiritual. La maldad acaece como este ensimismamiento, como este aislamiento. A la confesión del otro espíritu “Contrapone al mal la belleza de su alma y da la confesión la espalda rígida del carácter igual a sí mismo

y del silencio de quien se repliega en sí mismo y se niega a rebajarse a otro” (Hegel, 2007, p. 389).

Hemos puesto, pues, en claro el sentido filosófico de la dialéctica del perdón de los pecados y un halo de significaciones concretas de toda esta dialéctica, también en estos análisis puse completamente en claro su esquema. La visión moral que Kant y Fichte tienen del mundo colocaba la moralidad, adornado con otras palabras el bien, fuera del universo: “El espíritu no se realiza aquí, en la tierra, pero tal vez el espíritu no está tanto en nuestras actuaciones efectivas como en la intención que nos inspira” (Hyppolite, 1974, p. 477). Esta constituye fundamentalmente la solución de Lessing, quien pensaba que era más importante y esencial la búsqueda de la verdad que su posesión misma. A pesar de las dificultades que entraña, de nuestras debilidades y nuestras limitaciones, ¿Acaso no sigue siendo lo fundamental tender a lo más elevado? Este pensamiento podría parecer nos muy semejante al de Hegel, sin embargo, hay grandes diferencias entre ellos.

Es absolutamente innegable que todo este largo camino de equivocaciones que muestra el desarrollo de la humanidad, y que la *Fenomenología del Espíritu* describe, constituye una caída, y no hay duda de que esta caída es parte del absoluto espíritu, de que es una estación de lo real en su totalidad. El espíritu absoluto no podría darse sin esta negatividad; el absoluto sólo es absoluto trascendiendo la negación necesaria. La unidad se lleva a cabo solamente a través de la perpetua disputa que el espíritu tiene consigo mismo y a una constante superación de sí.

La verdadera vida del espíritu reside en esta superación y no en la conciencia del pecado, que se sitúa siempre más acá, ni en la conciencia del un más allá siempre trascendente; la verdadera vida del espíritu está en la conciencia del perdón de los pecados, de una reconciliación a través de una oposición (Hyppolite, 1974, p. 478).

Así hay que interpretar la fórmula yo= yo.

En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, el pensador alemán expondrá esta misma idea de una manera más evidente que en la *Fenomenología del Espíritu*

En el campo de la finitud se encuentra la determinación de que cada uno siga siendo lo que es —ha hecho el mal y, por tanto, es malvado, el mal

está en él como si fuera su cualidad—, pero en la moralidad y, más aún, en la religión, él espíritu es sabido como libre, como afirmativo en sí mismo, de manera que la limitación existente en él y que llega hasta el mal representa una nulidad para la infinitud del espíritu. El espíritu puede hacer que lo que ha ocurrido no haya ocurrido. La acción sigue estando naturalmente, en la memoria, pero el espíritu prescinde de ese recuerdo (lo finito, el mal en general, es negado) (p. 478).

Con todo, este breve párrafo no resalta completamente el pantragsmo que hallamos en la *Fenomenología del Espíritu*. El optimismo de Hegel no es el mismo que el leibniziano, para el inventor del cálculo infinitesimal el mal es únicamente un punto de vista incompleto que se pierde en la totalidad de lo real. El espíritu infinito no puede darse como tal sin la finitud y la negatividad. “Lo infinito —dice Hegel en Jena— es tan inquieto como lo finito” (p. 478), y sin “La historia concebida [que] forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente” (Hegel, 2007, p. 473). Dios no está fuera de la historia humana, como un enjuiciador trascendente, sino que la propia historia humana es una manifestación de Dios. Aquí terminamos con esta primera parte de nuestra investigación, seguramente hay más que decir, pero para nuestros fines es suficiente.

### 3. Heidegger y la modernidad

La obra de Heidegger es imposible leerla sin sus antecedentes. En lo siguiente proporcionaremos atisbos de aspectos fundamentales que influyeron y que nos ponen en sintonía para comprender la posición heideggeriana. Al hacer lo anterior podremos tener un mejor panorama del objetivo ya antes mencionado de nuestra investigación.

La obra de Martin Heidegger es comprensible bajo tres vectores que atravesaron su ser y bajo el que se gesta su pensar: la modernidad —sobre todo la racionalidad—, la ciencia y la metafísica.<sup>1</sup> La modernidad puede entenderse esencialmente por la incesante preocupación por encontrar el método. Debido al derrumbe de creencias que constituye el cierne del pensar moderno, brevemente, la tierra ha dejado

<sup>1</sup> En este sentido, los estados modernos son ordenados por una razón metafísica a los cuales Heidegger se opone rotundamente con su idea de una relación originaria con la tierra. Sobre este tema, *Cfr.* Quesada 2008.

de ocupar el puesto principal en el universo, es decir, ella ya no es el centro del universo. El universo se nos presenta como infinito, esto constituye no sólo un momento de la crisis para el pensar socrático-alejandrino sino que muestra las fuerzas desbordantes del universo, destruyendo así la cosmovisión reinante. Ante este cimbramiento espiritual y epistemológico, el hombre yace en la intemperie. Lo único que se le da al hombre como seguro es su ser, él ahora es el centro del universo y bajo él la filosofía moderna comienza su andar.<sup>2</sup> Se intenta claro esta dar con un principio piramidal invertido que nos proporcione una verdad libre de toda duda. Como bien puede ver el atento lector ya entra en escena Descartes. Antes, queremos, de nueva cuenta, hacer ver que estos son elementos que contribuyen a la dirección que tomará Heidegger y con quien está dialogando él. Cabe señalar que una de las grandezas del filósofo el de Messkirch consistirá en hacer hablar a los clásicos pre-metafísicos con una fuerza y vigor quizá del que ellos nunca imaginaron. Recuperando lo hasta aquí dicho en torno al punto de partida moderno. Es vital comprender estos fenómenos que direccionaron el cambio del renacimiento a la modernidad, puesto que los problemas y los cambios de ejes temáticos no se dan de un día a otro, más bien responden a un acontecimiento o acontecimientos que los justifican. Pero de la nada, nada surge.

Descartes es el encargado de redirigir el barco de la humanidad. La incertidumbre no puede reinar, debe haber un principio que nos dé pie a estabilizarnos y como tal proporcione el suelo fértil para rehacer el edificio. ¿Qué es de lo que no puedo dudar? “Que pienso”, pero vayamos más despacio. Antes de la tan conocida certeza del “*cogito ergo sum*” hay algo que no es sometido a duda y por tanto constituye el modelo ontológico-epistémico de la realidad; la ciencia, para Descartes ésta será la geometría analítica. Pues bien, el pensador francés en su andar en la búsqueda del principio *suspenderá* el juicio respecto de lo que él considera como cierto, esto es conocido como la duda metódica. Esta duda, en lenguaje kantiano, es condición de posibilidad para hallar lo cierto, lo seguro y de ahí poder emprender la empresa edificante. Del acto de dudar, surge la primera certeza que se me presenta clara y distintamente, ésta es que pienso. El pensar es

<sup>2</sup> Para un análisis de esta situación entre otros textos recomiendo ampliamente *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*, del filósofo mexicano Luis Villoro.

la primera verdad a partir de la cual puede andar la ciencia. Es evidente que el yo es indubitable, aunque estuviera soñando y en vigilia, constituirá el modelo bajo el cual se gesta la subjetividad moderna. La característica esencial de ella es su anteposición categorial hacia la realidad, anteponer la subjetividad llevará a poner una distancia respecto de lo objetual, primero el sujeto después el objeto, es no sólo el orden que lleva toda oración real, sino la forma en como debe ser representada la verdad. Pensamiento-extensión, infinito-finito, certeza-oscurantismo, verdad-error son los binomios potencializados en que *lo real se acomoda*, la notable preeminencia del primer concepto respecto de su negación cancela y deja fuera lo no que se presenta bajo esta adecuación; el método.

Modernidad (entendida como racionalidad), ciencia y metafísica son indisolubles, convergen esencialmente y representan una época. Toda la modernidad tendrá un movimiento dialéctico que reunirá estos tres elementos. Como hemos visto hasta estas líneas, la modernidad busca el método, pero no método de éste o aquél fenómeno, sino el de la ciencia. La ciencia a pesar de las crisis es la única que no se derrumba, marcando el modelo al que tiende el pensar. Se ha dicho que todos por naturaleza deseamos conocer, pues bien, la ciencia es el máximo exponente de conocimiento en la modernidad, por lo tanto, ella es el cielo bajo el que la modernidad ve. La metafísica aparece siendo ésta el fundamento para justificar la ciencia. La fundamentación (*Ground*) se hará en la modernidad de modo metafísico ya sea como las raíces del árbol del conocimiento (en Descartes), como condición de posibilidad noúmenica (Kant), como fuerza ínsita de la realidad (Leibniz) o como espíritu absoluto (Hegel).<sup>3</sup> La ciencia es el horizonte en el que se mueve toda la modernidad, la metafísica es el aliento que justifica dicho andar. No es fortuito que Heidegger le dedique implícitamente La época de la imagen del mundo a Descartes, pero más que al francés, a la técnica y la ciencia, al triunfo de la modernidad —Que ha hecho caer en lo uno, en lo inauténtico y, perder sus raíces y su tierra a la existencia histórica según el pensar de Heidegger. Cabe destacar que aunque la preocupación por la técnica (en Heidegger en tanto nos desarraiga)

<sup>3</sup> Por eso la dura crítica de Heidegger a la metafísica moderna que se erige en el imperio de las ideas, desarraigando a la existencia histórica de su origen, de la tradición pura de un pueblo y que llevaría a ésta al olvido de su ser mismo.

es solamente un problema que corresponde exclusivamente al campo ontológico, pues lo ontológico no se encierra en un campo determinado sino que abarca la totalidad de lo real, por ser la técnica un modo predominante en donde lo ente se objetiviza, en donde lo ente pierde su ser.

Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente (Heidegger, 2005, p. 74).

Este modo de entender el ser de lo ente es comprensible sólo bajo la luz de la técnica, misma que Heidegger considera como la esencia de la modernidad. Pero volvamos a los modernos. La modernidad no se limita a la figura de Descartes, y sin embargo todos siguen dialogando con él. Otro fuerte filósofo que contribuye a entender la modernidad y que aporta a nuestra línea de trabajo es Leibniz. Él le hace ver a Descartes que la sustancia es una,<sup>4</sup> lo hace a través de su teoría monadológica, la cual constituye la estructura de lo real, las monadas (principio metafísico) son cerradas y sin ventanas. Hay que ser demasiado agudos con la caracterización de las monadas, puesto que lleva a un sujeto cerrado en sí. La solución al problema de la comunicación radica en que las monadas (el plural no debe confundirnos, no es que haya muchas sustancias, es decir, que cada monada sea una sustancia distinta a la otra, más bien ellas contienen atributos de la única sustancia, esencialmente son una) están en compatibilidad interna y lógica, lo que Leibniz llamará la armonía preestablecida. La compatibilidad lógica es el método como lo real se debe desenvolver. Es importante indicar que Leibniz también se aleja del francés y su mecanización de la realidad,<sup>5</sup> pues a su juicio no todo se explica bajo este modelo y debe haber algo que justifique la mecanicidad que no sea mecánico por

<sup>4</sup> Recordemos que el dualismo que Descartes defendía tenía que ver con dos sustancias; una pensante, la otra extensa. Las consecuencias de esta tesis son verdaderamente importantes en el campo ontológico y epistemológico. ¿Cómo se da la comunicación de estas dos sustancias con atributos esencialmente distintos? ¿Qué no la definición de sustancia desde Suárez consiste en que ésta es autosuficiente y no necesita de nada para ser?

<sup>5</sup> Mecanización aquí entendida como automaticidad dentro del plano geométrico cartesiano en donde todo puede ser ubicado en un punto del plano. Mecanicidad en tanto la Naturaleza se rige por leyes y el humano por reglas. Descartes ve la superación de su hallazgo respecto

naturaleza. La fuerza ínsita, eso que no es sujeto, bajo el corsé de la razón, es en Leibniz la cuerda de salvación que hay en el risco para no caer al precipicio de la pura mecánica.

Ya he dicho muchas veces que el origen del propio mecanicismo no fluye de mero principio material y de razones matemáticas, sino de una fuente más profunda y, por decirlo así, metafísica. Y pienso que esto servirá para que no se ofrezcan explicaciones mecánicas de las cosas reales en forma abusiva y en detrimento de la piedad, como si la materia pudiera subsistir por sí y el mecanicismo no necesitara de ninguna inteligencia o sustancia espiritual (Leibniz, 2003, p. 555).

Esto lleva a Heidegger a tomar de Leibniz este plexo que escapa a la determinación matemátizante de la realidad; la libertad, libertad de un individuo o de un pueblo. Lo que viene inmediatamente a abrir el horizonte y pensar no desde el *nihil est sine ratione*, no desde el fundamento universal, sino desde lo libre del pensar que se mantiene fuera del corral. Fuera del fundar esencial moderno.

Así pues, ahora ha quedado claro que hay que descartar que el “lugar de nacimiento” del principio de razón se encuentre en la esencia o en la verdad del enunciado, sino que se halla en la verdad ontológica o, lo que es lo mismo, en la trascendencia misma. La libertad es el origen del principio de razón, pues en ella, en la unidad del lanzarse más allá y de la sustracción, se funda ese dar fundamentos que se constituye como verdad ontológica (Heidegger, 2000, p. 174).

De este modo es como lee Heidegger la fuerza ínsita de Leibniz, pero advierte el filósofo de Messkirch que Leibniz es aún hijo de su tiempo y por ende sigue entusiasmado con el poderío de la razón, la cual constituye la piedra de toque para el pensamiento ilustrado

al pensar anterior: “Ellos mismos reconocen que la naturaleza de su movimiento es muy poco conocida, y para hacerla en cierto modo inteligible, no han sabido aún explicarla más claramente que en estos términos; *Motus est actus in potentia, prout in potentia est*, los cuales son para mí tan oscuros, que me veo obligado a dejarlos en su lengua, ya que yo no sabría interpretarlos [...] Pero, por el contrario, la naturaleza del movimiento del cual trato aquí de hablar, es tan fácil de conocer, que los geómetras mismos –que entre todos los hombres son los más aptos para concebir distintamente las cosas sobre las que han reflexionado, la han considerado más simple y más inteligible que la de sus superficies y líneas, tal como se pone de manifiesto en el hecho de que hayan explicado la línea por el movimiento de un punto, y la superficie por el de una línea” (1991, pp. 108-109).

que a continuación veremos. Recapitulando. Tanto Renato Descartes como Gottfried Leibniz son persuadidos por el enfoque científico de su época, no es fortuito que ambos fuesen unos grandes conocedores de la matemática y la física, situación por la cual se rodeaban con lo mejor del espectro científico de su época, llevando incluso a disputas de verificación y originalidad de teorías.<sup>6</sup> La antesala del culmen de la edad moderna, el paso previo hacia la mayoría de edad, el árbol metafísico al que por más que cortemos su raíz siempre brotará con fuerza y vigor, todo esto reúne el filosofar de un sujeto que nunca salió de su pueblo natal en Königsberg, hablamos de Emmanuel Kant.

Kant al reunir en su filosofía tanto a racionalismo como a empirismo obtendrá un aparato teórico completo y complejo. Más aún, el *chino* de Königsberg (como lo llama Nietzsche) llevará a un nivel radical el paradigma de la ciencia (la newtoniana para él) preguntándose cuáles son las condiciones de posibilidad de la ciencia, yendo más a fondo que esto, se pregunta también si la metafísica es ciencia o no. El que Kant se haga estos cuestionamientos no sólo responde al plano epistemológico entendido como el conocimiento de la estructura que toda ciencia debe poseer, sino que se inserta en el campo ontológico ya que se pregunta por el ser de los entes así como de la esencia de los entes, es decir, pone a la metafísica cara a cara con la ciencia. Kant es un excelente lector de su tiempo y ve que la ciencia y sobre todo la racionalidad se hallan en una etapa de esplendor, sigue la veta abierta desde Descartes y su añoranza del método, sigue admirando la ciencia, pero ante todo sigue manteniendo en su espíritu el aliento metafísico para explicar lo real.

Newton dice en el prefacio a sus *Principios matemáticos de la ciencia de la naturaleza* (después de haber anotado que la geometría solamente requiere de dos procedimientos mecánicos los cuales ella postula, a saber, describir una línea recta y un círculo): *La geometría se enorgullece de llegar a tan grandes resultados, tomando para ello tan poco de fuera.* De la metafísica se podrá decir, por el contrario: *Ella se encuentra desconcertada de poder hacer tan poco con tantos materiales que le ofrece la matemática pura.* Este poco es, sin embargo, algo

<sup>6</sup> La modernidad se construye a través de sus teorías universales y abstractas y sin arraigo alguno, que lo único que provocaron fue el desarraigo de la existencia histórica y llevaron al olvido del ser, es decir, de ese origen ahora perdido de la auténtica filosofía. Por eso es que la ontología fundamental de Heidegger invierte esto y pone énfasis en el trato y en el cuidado del ser histórico del pueblo alemán.

que la matemática misma necesita indispensablemente para su aplicación a la ciencia de la naturaleza; y como la matemática tiene que hacer necesariamente préstamos de la metafísica, no se debe avergonzar de ser vista en su compañía (Kant, 1989, pp. 38-39).

Sin embargo, es el mismo Kant quien propone hacer un giro copernicano, bajo el cual el sujeto sea el encargado de anteponer su subjetividad a la realidad fenoménica a través de sus categorías, el hombre es en quien recae el peso del conocimiento, es él quien legisla el mundo y acomoda los fenómenos según su mirar. Sin embargo es este punto de la revolución copernicana el que Heidegger toma y se apropia para ver en el pensamiento filosófico de Kant el primer intento en cuestionar el estatus de la metafísica y para afirmar la evidente posibilidad de la ontología, para de ahí concebir una ontología fundamental. Esta lectura como magníficamente señala Gred Ibscher puede leerse también como un tipo de préstamo del pensar heideggeriano a la figura kantiana para justificar su propio pensamiento, empero aún así la interpretación de la *Critica de la razón pura* que hace Heidegger resulta radicalmente novedosa.

La fundamentación de la metafísica en total quiere decir: revelación de la posibilidad interna de la ontología. He aquí el verdadero sentido, por ser metafísico (puesto que tiene a la metafísica por único tema), de lo que se ha llamado la “revolución copernicana” de Kant, título que lleva constantemente a interpretaciones equívocas (Heidegger, 1986, p. 21).

Debido a que se cree frecuentemente que el cierre es lo mejor y uno siempre se guarda ciertas cosas para el final, no podemos acabar este breve recorrido de la modernidad que leyó Heidegger sin el *último hombre de la historia*, Hegel. “Lo que importa, pues en el estudio de la ciencia es el asumir el esfuerzo del concepto” Hegel, 2007, p. 39). El imponente edificio que desplegó el movimiento dialéctico hegeliano resulta una empresa harto difícil exponerla en este sucinto espacio, ciertamente el tema nos excede, allende podemos dar ciertos atisbos del pensamiento de Hegel. La filosofía hegeliana se propone superar lo pensado hasta su tiempo (siglo XIX), empresa sumamente pretenciosa, sin embargo, magnánimo esfuerzo hecho hasta ahora. Para poder superar algo, hay que replantearlo radicalmente, no es aleatorio que

la obra más conocida del filósofo alemán *La fenomenología del espíritu*, inicie con “Las tareas científicas del presente”. La ciencia cobra nuevos bríos y se instala como un saber que debe guardarse de ser edificante, puesto que la edificación sólo hace débiles a las ciencias, además de que resalta su ingenuidad ante la realidad, es por eso que la filosofía debe dejar de ser simple amor a la sabiduría para convertirse en un saber real, libre de afectividades y sensualismo impetuoso. Aquí debe atravesarnos un compromiso con lo real y su verdad.

El concepto como momento del espíritu (del saber) adquiere un carácter de dinamicidad, no es un concepto muerto sino vivo, la petrificación que el concepto guardaba en la tradición pasa a ser viveza que como tal tiene que morir para ceder el paso a otro concepto que reúna mejor la sintomaticidad y encarne mejor la situación que el anterior, el movimiento dialéctico se da en el mundo y su darse acaece de forma vivencial. Hegel alude a ello en el siguiente pasaje:

La primera aparición [de la verdad] es tan sólo su inmediatez o su concepto. Del mismo modo que no se construye un edificio cuando se ponen sus cimientos, el concepto del todo a que se llega no es el todo mismo. No nos contentamos con que se nos enseñe la bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble, con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje (p. 12).

Para finalizar, lo que la modernidad ha dejado al meditar heideggeriano se expresa como esencialmente técnica, si bien es cierto, que Heidegger toma de la filosofía moderna un sin fin de cosas, el reclamo que él hará a este tipo de metafísica radica en la subsunción del ser en tanto ente debido a la objetivación paradigmática que le yace al pensar moderno: la ciencia, que devine técnica mecanizada. La carga conceptual que indica el método será el recetario (o recipiente) bajo el cual se expresa lo real, los pasos a seguir vienen dados por él y son ontológicamente necesarios para la búsqueda de lo real, el apego al proceder metódico constituirá una pasión que prevalece en la era moderna, cabe destacar que la ciencia en tanto ciencia se proclama como el gran despunte que trae consigo la modernidad, su conquista radica en que a ella le va la exactitud y el progreso de la racionalidad, el camino en el andar de ella es seguro y genera la tranquilidad bajo la que se postra

el sujeto. Ahora sí que podemos acercarnos más a la dimensión de la tesis heideggeriana respecto a lo modernidad.

La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna (1995, p. 63).

Hemos visto a grosso modo características de la edad moderna, y hemos dado a través del análisis de éstas un panorama general de dicho periodo, a saber, que tiene por meta fundamentar y explicar el proceder de la ciencia, y la propia realidad, bajo principios evidentes que sean universales y para todo tiempo, si esto es verdad, tales principios son verdaderos en cualquier lugar, en cualquier región; la modernidad a través de su metafísica, de su ciencia, de su método, de su técnica, y de su racionalidad, nos iguala a todos, esto es, nos desarraiga al quitarnos la tradición pura de un pueblo, al abandonar el inicio más original, y que conlleva al olvido de nuestro ser, al hacernos ciudadanos del mundo, unos apátridas. La modernidad es creadora de una cierta subjetividad universal, frente a esta modernidad reacciona Heidegger proponiendo regresar al primer origen ya olvidado, a pisar y sostenernos en el suelo firme de la existencia histórica. Inmediatamente pasaremos a exponer líneas que constituyen la ontología del origen.

#### **4. Ontología y política en Heidegger**

##### **4.1. Heidegger y la dialéctica del origen**

En las meditaciones siguientes vamos a dirigir nuestra atención a la ontología heideggeriana del origen bajo la luz del texto *Europa y la filosofía alemana* ya que en esta obra se muestra con bastante claridad que el sentido y la estructura política de esta ontología fundamental expulsa la posibilidad dialéctica del perdón de Hegel y, erige Heidegger frente a estas teorías sin arraigo alguno, abstractas y universales,

nacidas de la modernidad, una ontología de la conservación de la existencia histórica del pueblo alemán, una ontología del cuidado del ser alemán, que es auténticamente el ser europeo, aquí hay, a mi juicio, una selección racial metafísicamente necesaria, para salvar, resguardar y sacar de su desarraigo al pueblo alemán y, por lo tanto, a Europa, es decir, a Occidente mismo. Por eso la citada dialéctica del perdón de Hegel no le sirve a Heidegger, ni ninguna doctrina moderna, puesto que en vez de conservar lo esencial y la originalidad del ser de un pueblo, desarraiga y pone en peligro al mismo pueblo —aquí se refiere especialmente al pueblo alemán y europeo— puesto que lo dislocan y lo alejan de su propia esencia, de su origen y de su ser.

Europa está en peligro y le es menester a Alemania salvarla, según el pensar de Heidegger. Para llevar a cabo la salvación de Europa y de la misma Alemania, y con ello, la existencia histórica se requiere dos cosas, evoca Heidegger: 1) El resguardo del pueblo europeo ante lo inauténtico, 2) El arraigo a su origen y su reunión, sin este arraigo o vuelta al origen no se podrá dar este resguardo de la esencia pura del pueblo europeo. Pero para que ambas cosas se resuelvan debe haber una transformación de la existencia histórica desde su fundamento. Esta transformación de la existencia sólo se puede dar como una confrontación con la historia de la filosofía, específicamente, con la tradición presocrática, ya que Heidegger ve ahí los orígenes del pueblo europeo. Las acciones de la existencia histórica humana llevan a la unificación puesto que crea una zona esencial a través de la confrontación con la tradición.

Toda acción y creación esencial que intenta romper el resguardo de la existencia histórica, y de esta manera transformarla, esto es, desarraigarla, ésta mantendrá el conflicto y lo resistirá, pues, en esto consiste su grandeza. Heidegger dirá que en la medida que un pueblo se resguarde, es decir, cuide de sí mismo, recibe un saber de su ser. En virtud de este saber de su ser, es decir, de lo que es, un pueblo se acercará a su origen que constituye el suelo firme donde descansa. Es por eso que si un pueblo quiere saber algo de su ser, tendrá que volver a su origen, solamente ahí se podrá reencontrar consigo mismo y estará a salvo, puesto que entre más cerca este de su origen, con mayor fuerza echará raíces en éste, y no habrá posibilidad alguna de caer en la inautenticidad, Heidegger lo expresa de otra manera diciendo

que la “filosofía es aquel decir, en donde se dice siempre lo mismo de lo mismo” (Heidegger, 1936) y “. . . todo nuevo inicio de la filosofía es y puede ser únicamente una relación del primero [de los inicios]” (Heidegger, 1936).

Heidegger se retrotrae a los orígenes de la filosofía griega, dicho con otras palabras, a la tradición del inicio griego de la filosofía, convertida en patrimonio exclusivo del pueblo alemán y europeo, “. . . sí queremos aprender siquiera a vislumbrar algo del camino de la filosofía alemana —escribe Heidegger— tendremos que saber algo esencial del inicio de la filosofía griega” (1936). El pensador de la Selva Negra busca en la comprensión segura de la palabra griega *Phýsis*, el ser y la verdad, en tanto “un acuñar y un configurar originario” (1936), un fundar auténtico de la existencia histórica del pueblo europeo. Para nombrar al ser los griegos dicen *Phýsis* en un inicio, y significa “brotar, surgir, —así como en el brotar de una rosa—, el salir a luz, mostrar-se, aparecer; aparecer —del mismo modo que cuando decimos: que un libro ha aparecido, que *está ahí*. *Phýsis* como para el *Ser* dice para los griegos: estar ahí puesto en el mostrarse. El *ente*, es decir, *lo que se alza en sí mismo ahí adelante*; las estatuas de los griegos y sus templos traen a la existencia de este pueblo recién a su ser, al patente y vinculante estarse ahí adelante; no se trata ni de imitación, ni de expresión, sino de la posición fundante y de la ley de su ser” (Heidegger, 1936). Esto puede llevar a pensar que el perdón sólo ocurre al interior de la vida auténtica, por el contrario es imperdonable una vida inauténtica incluso en alguna posible tradición en la vida auténtica, de ahí que esta cuestión de lo imperdonable que es el atentado contra la vida auténtica tenga que ser aniquilado, por tanto, sin imposibilidad del perdón.

Pero podremos ir más lejos, y afirmar que en la ontología radical del origen de Heidegger, no hay posibilidad de perdón ni afuera ni adentro de la vida auténtica, con otras palabras, no cabría el perdón en la vida inauténtica, ni en la vida auténtica. No podría perdonarse a la vida inauténtica porque es lo pecaminoso, lo impropio, lo uno, lo que no posee herencia pura en tanto que está inmersa en una lógica universal, es decir, en el imperio de las ideas y la reflexión infinita de la filosofía y ciencia moderna. Para decirlo en clave biopolítica la vida inauténtica es ese virus, o bien, esa enfermedad, que hay que exterminar totalmente

y sin miramiento, eliminarla por completo antes de que, como el virus, siga haciendo más daño. De igual forma, no se puede perdonar a la vida auténtica porque todo actuar de un pueblo originario está exento de errar, se supondría toda acción desde lo alemán y desde lo alemán no cabría el perdón y el pecado. Y si se cayera en el pecado al interior de la vida auténtica, entonces pasaría como cuando se engangrena un miembro de nuestro cuerpo, cortarlo de tajo antes de que se propague por todo el cuerpo, en toda la comunidad, habría que inmunizar a la vida auténtica y, en este sentido, no hay perdón. De lo expuesto se deduce que en Heidegger no puede darse el perdón.

Como se ve por la última cita, el ser es lo que está aconteciendo y acontece para un pueblo en sus templos, en sus estatuas, esto es, en sus raíces. La esencia de un pueblo es sacar a la luz del día sus orígenes y raíces que lo configuran y le dará una existencia histórica auténtica, es decir, su esencia consiste en resguardarse en su origen. Según Heidegger, “[la] verdad es [...] el acontecimiento fundamental del ente mismo, de este que entra en la patencia o como es hecho patente[...]” (1936). Lo que a mi modo de ver aquí indica Heidegger es que la existencia histórica está dominada por entero por la fijación esencial original del ser como aparecer, por eso Heidegger hace decir a Heráclito que *logos* significa “reunión”, “la reunificación originaria”, esto tiene que ver con recolectar, cosechar, y esto a su vez, con tierra, con patria, con volver a nuestros orígenes y como decía Heráclito “el hombre debe seguir al *logos*”.<sup>7</sup>

Ahora bien, habría que tener a la vista que la apariencia forma parte del ser “y es por ello que lo más difícil es conservar el inicio” (1936) reza Heidegger, por eso la importancia de cuidar de sí, de conservarlo. Sólo en tanto que el pueblo alemán haga la pregunta fundamental “¿Quiénes somos nosotros mismos?” A partir de un inicio más originario el pueblo se reencontrará consigo mismo en tanto vuelve a sus orígenes, al respecto Heidegger reza: “[...] la filosofía alemana [...] quiera retornar, una y otra vez, a un principio originario y fundamento para la cuestión primera por el *Ser*: quiera *ir a la verdad*; que no es únicamente la determinación del enunciado sobre las cosas, sino la

<sup>7</sup> Esta cuestión puede ser muy paradójica, Heidegger busca el bien para los que mantienen una vida auténtica, cualquier otra forma de vida debe ser aniquilada. Pareciese que Heidegger está actuando con la lógica de los judíos: si no estás conmigo estás en mi contra.

esencia misma; y *hacia el Ser*, que no es solo objeto e idea, sino el *Ser mismo*” (1936), y sigue escribiendo más adelante, “En la medida que formulemos nuevamente la *pregunta fundamental* de la filosofía occidental a partir de un inicio *más originario*, nos pondremos solamente al servicio de la tarea que designábamos como la salvación de occidente. Ella puede llevarse a cabo únicamente como una readquisición de los lazos originarios con el ente mismo y como una *nueva fundación* de toda acción esencial de los pueblos respecto de estos lazos” (1936). Considero que con esto queda suficientemente mostrado y demostrado que la dialéctica de Hegel queda imposibilitada, por decirlo de una manera más correcta, queda imposibilitado de darse el perdón, desde la experiencia originaria lo no propio, lo inauténtico tiene que ser aniquilado, lo opuesto no puede ser, y también mostramos de alguna manera que a la ontología del origen subyace una “selección racial”.

### Referencias

- Esposito, R., 2011, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Hegel, G. W. F., 2007, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hyppolite, J., 1974, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Península, Barcelona.
- , 1996, *Lógica y existencia*, Editorial Herder, Barcelona.
- Heidegger, M., 1927, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1936, *Europa y la filosofía alemana*. Conferencia en el sitio web: <http://www-heideggeriana.com.ar/>. Recuperado el 4 de noviembre de 2012.
- , 1986, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2000, *De la esencia del fundamento*, en *Hitos* Alianza Editorial, Madrid.
- , 2005, *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2007, *Hegel*, Editorial Prometeo, Buenos Aires.
- , 2008, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, I., 1989, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid.
- Leibniz, G. W., 2003, *Escritos filosóficos*, Editorial A. Machado Libros, Madrid.
- Quesada, J., 2008, *Heidegger de camino al Holocausto*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Taylor, C., 2010, *Hegel*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Trías, E., 1981, *El lenguaje del perdón: Un ensayo sobre Hegel*, Editorial Anagrama, Barcelona.